الفقيه معلّم السلطان
النصيحة والتدبير

سعيد بنسعيد العَلَوي

«علم الدين: أصله وطريقه الاستدلال بالشاهد على الغائب وبالمتفق عليه على المختلف فيه، وجهة استخراج الرأي ـ وهذا هو علم السياسة على الحقيقة».

الماوردي ـ نصيحة الملوك

«فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده الى طريق سياسة الخلق وضبطهم لتنتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا».
الغزالي ـ إحياء علوم الدين

يميز صاحب «إحياء علوم الدين» بين فن الفقه ونظر الفقيه من جهة أولى، وفن «السلوك» أو «المعاملة» وعمل المرشد الروحي من جهة ثانية. ومسائل الدين كلها، من عادات وعبادات على السواء، تتعلق بالنظرين وتكون موضعاً لعمل كل من الفقيه والمرشد الروحي. فالصلاة، على سبيل المثال، سلوك تعبدي وتعبير عن الصلة التي تقوم بين المؤمن وخالقه فهي تستدعي لذلك كله ما تستدعيه هذه المناجاة من ذل وخشوع، في الوقوف بين يدي الرب، وتتطلب ما يتطلبه جلال الموقف من إحضار للقلب وصدق للباطن. ولكن الصلاة، مع ذلك، مجموعة حركات وأعمال تضبطها جملة من القواعد والأحكام الدقيقة، في

مـراعاتهـا تكون الصحـة وفي الإخلال بهـا يكون بـطلان الصلاة وفسـادهـا من الناحية الشرعية وفي ذلك كله لا مدخل لقلب أو باطن. يحكم الفقيه على صلاة المصلي بالصحة «إذا أتى بصورة الأعمال مع ظاهر الشروط، وإن كـان غافـلاً في جميع صلاته من أولها الى آخرها مشغولاً بالتفكير في حساب معاملاتـه في السوق (. . .) فأما الخشوع وإحضار القلب، الذي هو عمل الآخرة، وبه ينفع العمل الظاهر، فلا يتعرض له الفقيه ولو تعرض له لكان خارجاً عن فنـه»[١]، فالفقيـه والمرشد الروحي يقفان، أو يكادان، على طـرفي نقيض: «فإن جميـع نظر الفقيـه مرتبط بالدنيا التي بها صلاح طريق الآخرة»، والمـرشد الـروحي همه وعمله «مـا يتعلق بمصالح الآخرة وهو علم أحـوال القلب وأخلاقـه المحمودة والمـذمومـة». والفقيـه وثيق الصلة بعالم الـدنيا وأمـور الخلق من جهـة أنهم بشر تحـدث بينهم الخصـومات وتنشـأ النزاعـات بحكم ما يحـركهم من نـوازع وأهـواء وغـرائـز. «فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بـين الخلق إذا تنازعـوا بحكم الشهوات» (. . .) وحاصل فن الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة»[٢].

موقع الفقيه يجعله حكماً بـين الناس فهـو يقضي بينهم بما يعلمـه من أحكام الحلال والحرام، وبما يمكن أن يبلغه من أحكام، غير منصوص عليها ولا مجمع، عن طريق الفتيا والاجتهـاد. ولكن للفقيه مـوقعاً آخـر، ربما كـان أعظم خـطراً وأضخم مسؤولية: ذلك الموقع هـو ما يحصـل له عنـد الاتصال بـالسياسـة، في معناها العملي الدقيق والمباشر، والالتقاء بـالساسـة والحكام، المـالكين الفعليـين لزمام الأمور. والصلة بين الفقيه والحاكم تتصل من أكثر من جهـة وتقوم لأكـثر من سبب: فالسلطان لا يطلب من الفقيه ما لديه من معرفة «تقنية» بأمور الدين (عبادات ومعاملات)، بل هو يريـد منه أن يكـون عليه مشيـراً في قضايـا تتعلق بالممارسة السياسية الفعلية ويطلب منه، متى اقتضت السياسة ذلـك، أن يجد لمـا يقوم به المسوغ والتبريـر من الشرع. والفقيه لا يكـون «فروعيـاً» فحسب يحكم

(١) الغـزالي: إحياء علوم الـدين. ـ دار المعـرفـة، د.ت، بـيروت (خمسـة أجـزاء) الجـزء الأول. ص ١٨.

(٢) المرجع السابق. ص ١٧ ـ ١٩.

بالتحليل والتحريم ويفتي بالإباحة أو الحظر في نازلة من النوازل، بل هو «أصولي» يرقى به نظره الى مرتبة القادر على استخلاص العظة والعبرة من أخبار الأمم السالفة والممالك المتقدمة وعمل الخلفاء السابقين، وهو لذلك معلم للسلطان ومرشد له على حد تعبير الغزالي. ولو شئنا أن نعبّر عن العلاقة التي تقوم بين الفقه والسياسة، وطلبنا العبارة المعروفة في سياق الفكر السياسي في الاسلام، لقلنا عن تلك الصلة إنها فن التدبير: تدبير شؤون الخلق، وتدبير شؤون الرئاسة والسلطة. وقد يلزم، من أجل توضيح أفضل لهذه الصلة، أن ننظر الى «تدبير الفقيه» في هذا السياق العام للفكر السياسي في الإسلام أو أنه يلزمنا، تخفيفاً لهذه الشروط وخوفاً من الابتعاد عن طبيعة بحثنا وما التزمنا به، أن نتوقف عند بعض المقارنات العامة والسريعة بين مفهوم «التدبير» في العبارات المختلفة.

يحفل التراث العربي الإسلامي بجملة من كتب آداب السياسة والنصائح والمواعظ التي ترجع كلها الى أمور السلطان، وحسن تدبير شؤون الرعية والإمارة. وربما كانت النصوص، لكثرتها، أكبر من أن تحصى وأعظم من أن تعدد وتذكر، ولكنا نشير الى البعض منها لاتساع تداولها واشتمال عدد من كتب الأدب والمنتخبات عليها. فنحن نذكر كتب عبدالله ابن المقفع، ونذكر الجاحظ في كتابه «التاج في أخلاق الملوك» (. . .)، (أو المنسوب اليه على كل حال) ونذكر ابن قتيبة الدينوري في «عيون الأخبار»، ونذكر، في مثل أخير ونموذج فريد كتاب أبي الوفاء المبشر بن فاتك «مختار الحكم ومحاسن الكلم».

اشتهر «كليلة ودمنة» ككتاب في الأخلاق تلتمس فيه الحكمة على لسان الحيوانات وتقتبس الموعظة مما ترتكبه من أخطاء وتقع فيه من مزالق نتيجة الأهواء والنوازع. ولكن هذا الحوار بين الحكيم الفارسي «بيدبا» وتلميذه الملك يتسع، في غير عناء، لتأويل سياسي جليّ ما دام الحاكم يخرج من النظر فيه بدروس وعبر تلهمه في قراراته وأفعاله. واشتهر بجانب الكتاب الفارسي المعرب، أو المجهول الأصل (ولهذا الجهل بالمؤلف دلالة سنرجع اليها) نص آخر هو «الأدب الكبير». فابن المقفع، وان كان يخاطب في الكتاب «طالب الأدب»

الذي قد يصبح يوماً ما كاتباً للسلطان أو يدخل في عداد خاصته، فإنه يخصص باباً طويلاً «في وصف الحذر إذا تقلدت شيئاً من أمر السلطان وغيره» وآخر في «صحبة السلطان»، وآخر في ذكر «أصناف الملوك» وبالتالي فهو يكتب في التدبير وفنونه. وقصد ابن المقفع يغدو أكثر وضوحاً وقوله أكثر صراحة وجلاءً في كلٍّ من «رسالة الصحابة» و«يتيمة السلطان». فأما في الأولى فهو يخاطب الخليفة العباسي خطاب إشارة عليه فيما يصلح به أمر العامة، وهو، وإن كان يقول انه «لا يزيد صاحب الرأي على أن يكون مخبراً أو مذكراً»[1] فإنه يجزم «علماً لا يخالطه شك أن عامةً قط لم تصلح من قبل أنفسها، وأنها لم يأتها الصلاح إلا من قبل إمامها». ويشير عليه بوجوب الزيادة في أعطيات الجند وأرزاقهم: «وانما يحتاج الجند اليوم الى ما يحتاجون اليه من كثر الرزق لغلاء الأسعار»[2]. وأما في الثانية فهو يقرأ له كل ما أمكنه أن يجده من حكم الأمم السالفة وآدابها في فنون السياسية والإمارة وعصارة ما يجده من حكمة بليغة وقول فصل، فهي نصيحة «يتيمة» لا يمكن أن يختص بها أحد غير أمير المؤمنين، هي قول الحكيم (وقد طلب منه ان يصف بوصف جامع كلاً من الدولة والعقل والعافية، وأن يفاضل بينها إن استطاع) وقد حسم الأمر: «وأنت أيتها الدولة فقوة، وقهر، وتدبير»[3]. ولكن حقيقة الأمر أن الحدين الأول والثاني (القوة والقهر) ملازمان للحد الثالث بل هما نعتان له ومضافان إليه.

لا أتوقف عند الجاحظ في «التاج» ولا عند ابن قتيبة في «عيون الأخبار» وإن كنت أشير إلى أن كليهما قد أخذا من ابن المقفع شيئاً غير يسير على ما في نظريهما من تباعد واختلاف بحكم اعتزال الأول منهما وانتماء الثاني، الجلي، الى الدائرة السنية. وبهذه الإشارة، أقصد التنبيه، إلى ما بينهما من اشتراك في الإرث الحضاري وانتماء الى الفضاء المعرفي الواحد. ولكن أريد أن اتريث برهة وجيزة

---

(١) عبد الله ابن المقفع: رسالة الصحابة؛ ضمن مجموع «رسائل البلغاء» ـ نشر محمد كرد علي، لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، ١٩٤٦، ص ١١٨.

(٢) المرجع السابق. ص ١٢٤ ـ ١٣٣.

(٣) ابن المقفع: يتيمة السلطان؛ ضمن المجموع المذكور أعلاه. ص ١٧١.

عند صاحب «مختار الحكم ومحاسن الكلم»؛ يقول في خطبة كتابه:

«وكنت قد قرأت كتباً فيها أشياء من آداب الحكماء اليونانيين ومواعظ العلماء المتقدمين. فرأيت فيها وصايا أعجبتني ومواعظ التاطت بقلبي وآداباً استحسنتها نفسي يكثر انتفاع المتدبر لها وتعظم فائدة العامل بها: «فيها جذب إلى فعل الخير وتنبيه على حسن السياسة وترغيب في التزود الى الآخرة. فحداني ذلك على أن جمعت منها في كتابي هذا ما رأيته نافعاً»[1].

وما نحاه من جمع من «مختار الحكم» هو الإتيان بأقوال الأنبياء وخطبهم، كتب اليونان (شيث بن آدم، ادريس أو هرمس، صاب بن إدريس - وإليه تنسب الصابئة كما يذكر) فخطب الحكماء (هومير، سولون، زينون، ابقراط، فيثاغوراس، ديوجين...)، فكلام الفلاسفة الثلاثة الكبار (سقراط، أفلاطون، أرسطو) ثم يحصي عديداً من أخبار الإسكندر ومواعظه، ويأتي بأقوال مشاهير الأطباء، مثل جالينوس، والعلماء، مثل بطليموس. ثم إنه يأتي بباب جامع «لأقوال جماعة من الحكماء عرفت أسماؤهم ولم يوجد لكل واحد منهم ما يصلح أن يفرد له باب جمعه في موضع واحد». وختام ما استحسنه من كلم وما اختاره من حكم جعله «باب آداب لم يعرف قائلها فجمعت في موضع واحد»، وهنا يلزم التنبيه الى جملة أشياء. منها أولاً أنه يجعلها «مسك الختام»، فهو يريد لها أن تكون آخر ما يعلق بذهن قارئه فهو، في الحقيقة، خلاصة ما يستصفيه من عبرة وموعظة بعد أن عرض لخطب وأقوال كل من أتى بهم من الأنبياء، والحكماء، والفلاسفة، والأطباء، والعلماء. ومنها، ثانياً، أن القارىء سرعان ما يجد أن قراءات أبي الوفاء في كتب «الحكماء اليونانيين ومواعظ العلماء المتقدمين» قد انتهت به الى «أسلمة» جلّ ما قرأه فهو إذن قد قام بـ «قراءة» تلك الكتب، على نحو ما تحتمله هذه اللفظة في عبارتنا اليوم: بمعنى أنه كان يقرأ وهو يستحضر كامل خزانه المعرفي، وانتمائه الحضاري العربي، ومعتقده الديني فهو

(١) المبشر بن فاتك: مختار الحكم ومحاسن الكلم (تحقيق عبد الرحمن بدوي) - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٥. بيروت، ص ٢.

«طالب أدب»، على حد تعبير ابن المقفع، وهو صاحب «ضالّـة» يلتمسها حيث يجدها. وليس من الضروري في شيء أن تنسب لقائل أو يعلم لها صاحب فليس ذلك شرطاً في المعرفة، بل وقد يستحسن «نسيان» المؤلف وإهماله ويجمل بالباحث عن الضالة (= الحكمة) وبالراغب في الأدب، أحياناً، ألا ينسب القول لقائل. وقد لا يعدو عمل «طالب الأدب» فعل الفلاح الذي يغرس حقلاً فيتعهده بالرعاية والحراسة، ولا يعدو المؤلف أن يكون، «فزاعة» يجعلها لتخويف الطير وصرفها عن اختطاف البذرة فكأنه «مؤلف من قش»[1] قد يخيف السارق تحت ستار الليل وظلامه ولكنه لا يخدع الناظر العاقل، في ضوء النهار وجلائه. وقد يبحث الدارس، ويوفق، في إرجاع الأقوال الى أصحابها وردها الى أصولها ومصادرها ولكن بحثه هذا يكون في غير كبير طائل: وقد يفيد في معرفة بعض مكونات الثقافة السياسية الحكمية ومصادرها، ولكنه لا يوصل الى معنى تلك الثقافة ذاتها وارتباط المنتمي اليها بها.

في التراث العربي الإسلامي إذن نتف ومتفرقات تستقصي وتستجمع فتفيد كلها الحديث عن وجوب الأخذ بحكم الأمم المتقدمة وتجاربها، في السياسة والإمارة، والأتعاظ بأخبارها وأحوالها وكذا الاتعاظ، اتعاظ الملوك والحكام، بما كان من عظمائها وكبارها في شؤون الحكم والتدبير. ولكن الفقيه وإن كان لذلك التراث قارئاً، وهو قارىء له على نحو ما سنرى، ولو كان همّه «معرفة طرق السياسة والحراسة» فنظره مختلف وطريقه متغاير وإن أخذ من معاني «التدبير» على ما تورده كل النصوص التي أشرنا اليها بنصيب وافر أحياناً. وانما هو إرث يدخل في تكوين قاعدة شخصيته الفكرية أو «شخصيته القاعدية»، وهو يلتقي في الاقتباس من ذلك السجل الثقافي مع ناظر آخر في السياسة، غيره، ومشارك

---

(١) تعبير نقتبسه من الأستاذ عبد الفتاح كيليطو؛

Abdelfattah Kilito: l'auteur et ses doubles.— les éditions du seuil (collection peotique,) Paris, 1985.

أنظر، على الخصوص، الفصل السابع من الكتاب في حديثه عن «الجاحظ والتزييف»، حيث يعترف أبو عثمان بنسبة كثير من أقواله الشخصية الى غيره احتماءً وراء سلطتهم المعرفية ونفاذ قولهم لقوة تأثيرهم في القارىء؛ ص ٧٢ ـ ٨٢.

له في العبارة: عبارة التدبير. وكما أنا عرجنا على معاني «التدبير» في عبارة بعض من ذكرنا من الأدباء وطلاب الحكمة، فإنا نقف، وقفة إيجاز كثير واختصار شديد، عند المعنى الذي يفيده «التدبير» في عبارة فلاسفة الإسلام.

يشترط أبو نصر الفارابي، في قيام «المدينة الفاضلة»، وجوب تحقق «الرئاسة الفاضلة». ولكن الرئاسة الفاضلة ذاتها لا تكون إلّا باجتماع شروط كثيرة يشرحها معنى الفيلسوف الرئيس عند أفلاطون، من وجه أول، ويفسرها عمل الفيلسوف ووظيفته عند أرسطو، من وجه ثانٍ. فالعالم له نظام معلوم، به يكون وحسب قوانينه يسير، والموجودات مراتب وتراتب. بالمراتب يكون خضوع الموجودات لبعضها البعض، حسب ما يكون لها من الرتبة وما تتوافر عليه من الشرف وبالترتيب الطبيعي تتسلسل وترتقي نحو الأعلى في المرتبة الى أن تبلغ الرتبة العليا التي هي رئاسة مطلقاً: تدبر من دونها وتتدبر بأمرها وحده «ولا يزال يرتقي على كمال هذا النظام من رتبة رئاسة الى رتبة رئاسة أكمل منها الى أن ينتهي الى رتبة لا يمكن أن يكون فيها إلا موجود واحد: واحد في العدد، وواحد من كل وجوه الوحدة»[1]. ومما في العالم من نظام تكون الوحدة في الوجود والموجودات، وإن بدت الكثرة، ويكون التوافق والانسجام، وإن بدا النفور والاختلاف. ولكن هذا كله لا يكون إلا لأن للعالم «مدبّراً» ولأن في الأمر كله تقدير وتدبير. والفيلسوف، دون غيره، يستطيع أن يفهم هذا النظام وذاك الترتيب فهو، إذ يرتقي في «جدل صاعد»، يستطيع أن يصعد بفكره من «المكونات البسيطة» التي ليست لها رئاسة على شيء أصلاً وإنما تصدر عنها من الأفعال التي تخدم بها فقط «فيرتقي ويرتقي الى أن يبلغ» ذلك الأول الواحد الأقدم الذي لا شيء يمكن أن يكون أكثر تقدماً منه. ثم هو إذ ينزل، بعد ذلك، في «جدل هابط» يقدر على معرفة الكيفية التي تكون بها الوحدة عن الكثرة ويخترق الأمر الواحد الصادر عنه كل الموجودات وجميع الرتب والمراتب. وحيث إن الاجتماع البشري لا يكون فاضلاً حقاً إلا إذا كان على غرار نظام

(١) الفارابي: كتاب الملة ونصوص أخرى؛ (تحقيق محسن مهدي) ـ دار المشرق، ١٩٦٨، بيروت، ص ٦٢.

العالم وحسنه، والرئيس لا يكون فاضلاً إلا متى كان عمله «تأسياً» بعمل مدير العالم واقتداء به فإن القادر على بناء «المدينة الفاضلة» أولاً، ثم على رئاستها ثانياً هو الفيلسوف. فالفلسفة، في المناخ المعرفي الأفلاطوني، تقترن بالسياسة فلا تكون إلا بها كما أن السياسة، على الوجه اللائق والأحق، لا تتم الا بحصول الفلسفة. ولذلك، فالفارابي يخلص الى أنه «يلزم أن يكون الرئيس الأول للمدينة الفاضلة قد عرف الفلسفة النظرية على التمام لأنه لا يمكن ان يقف على شيء مما في العالم من تدبير الله تعالى حتى يتأسى به إلا من هناك»(١). فالفلسفة شرط ضروري وكافٍ لاقتدار «مدبر الأمة» (وهو الرئيس الفاضل) على اكتناه سر عمل «مدبر العالم» (وهو الله) وهي الشرط نفسه للاقتدار على تبين التناظر اللازم تحقيقه بين «تدبير العالم» (وهو الكون كله في تعدده واختلاف موجوداته وكثرتها)، و«تدبير الأمة» (وهي علامة الاجتماع البشري وصورته المثلى). وهكذا، فإن التدبير لا يكون مجرد اقتران بين الفلسفة والسياسة وإنما هو تداخل وتفاعل بينهما وحضور قوي وحاسم ومهيمن للفلسفة في السياسة.

لقد بلغ الأخذ والاقتباس عن «آداب الحكماء اليونانيين» أقصى ما يمكن بلوغه في النظر السياسي في الإسلام مع الفارابي، فهو اتحاد معه وانصهار فيه مع الحرص على وساطة «الملة المشتركة» أو الدين الواحد، ولكن هذا الأخذ عند الفارابي عكس كل الصعوبات والمشاكل العويصة الناجمة عن ذلك. وعند الفيلسوف بلغ الأمر، في نظر السلطان الفعلي والحاكم الحقيقي، المدى الأقصى الذي لا يمكن مجاراته فيه، إذ يريد الاستئثار بالسلطة والاستحواذ عليها فلا يمكن الاستماع إليه أو الأخذ منه. وإنما السلطان يطلب ناصحاً ومشيراً عليه بما عساه ينير له ما يرجع اليه، على الحقيقة، من تدبير: تدبير شؤون الأمة، وتدبير شؤون الدولة والإمارة، فكيف يكون إرشاد الفقيه ونصيحته أو ما الرأي في اتصال النصيحة بالتدبير العملي؟ وبالأحرى: ما التدبير في عبارة الفقيه؟

أول ما يستهل به الفقهاء مؤلفاتهم السياسية، سواء ما كان منها تشريعاً

(١) المرجع السابق؛ ص ٦٦.

فقهياً أو كان نـظراً وتدبـراً في أحوال الممالك والأمم، هـو التأكيـد على الـطابع الديني للنصيحة ودلالة الكتابة فيها عـلى التزام صـاحبها بـأمر الشرع. ذلـك ما نجده عند القاضي أبي يوسف، مؤلف «كتاب الخراج»، وهو من سار الدارسون على اعتباره أقدم فقيه كتب في الموضوع. فالقاضي يعقـوب بن إبراهيم، جليس هارون الرشيد والمقرب إليه، يصدر كتابه (في الإجابة عن أسئلة الرشيد المتعلقة بمعرفة أحكام جباية الخراج وما إليه من صـدقات وعشـور) بمقدمـة يضمنها جملة من المـواعظ المعززة بـأحاديث النبي وبـأقوال السلف وأخبـارهم. ومن جملة مـا ضمنه في تلك المقدمة، الشهيرة رغم قصرها، قوله: «وقد كتبت لـك ما أمـرت بـه وشرحته لـك وبينته. فتفقهـه وتدبـره، وردد قراءتـه حتى تحفظه: فـإني قـد اجتهدت لك في ذلك ولم آلك والمسلمين نصحاً، ابتغاء وجه الله وثوابه وخـوف عقـابه»[1]. وأبـو الحسن الماوردي سيقـول في تصديـر كتابـه الشهـير (الأحكـام السلطانية). «أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمـر من لزمت طـاعته ليعلم مـذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه وما عليه منهـا فيوفيـه»[2]. وإذا كان قـول الماوردي هنا يشير إلى ما نحن بصدده من معنى الصلة بين الفقيه والسلطان (الفقيـه يشير والسلطان يقرر ويختار)، فـإن هناك مغـزىً آخر يكشـف عنـه هذا القـول: وهو اعتبـار المؤلف عمله امتثالاً لأمـر «من لزمت طـاعته». والـطاعـة، طـاعـة أولي الأمـر، تلزم الفقيـه من جهــة الشرع مثلما أن نصحـه ممـا يجب عليـه بــل إن النصيحة بعض من الطاعة وجزء منها. ولذلك. فإن الماوردي، مرشـد السلطان في «نصيحة الملوك» وما شاكله من المؤلفات الأخرى، مما سنـذكره لاحقـاً، يرى أن الـداعي الأول والأكـبر الى النصيحـة هـو الأمـر الـديني، أي الشرع. فهـو يستشهد بقولـه في القرآن الكـريم: ﴿إن الذين يكتمـون ما أنـزلنا من البينـات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾ (البقـرة: ١٤٦). كما يستشهـد بغيرهـا. وهو يـأتي بعدد من الأحـاديث النبويـة ومنها: «الدين النصيحة. قلنا لمن؟ قال: لله ولكتابـه ولرسـوله ولأئمـة المسلمين

---

(١) القاضي أبو يوسف: كتاب الخراج. المطبعة السلفية، ١٣٩٢ هـ، القاهرة، ص ٦.

(٢) أبو الحسن الماوردي: الأحكام السلطانية. نشرة النعساني، ١٩٥٩، القاهرة، ص ٣.

وعامتهم». فالنصيحة للملوك واجب ديني لأن صلاح العالم وصلاح الأمة، في دينها ودنياها معاً، يكونان في صلاح الملوك. وهو لذلك يقول عن «نصيحة الملوك»: «أردنا أن نجعل كتابنا هذا كتاباً دينياً، نريهم فيه مصالح معادهم ومعاشهم ونظام ممالكهم وأحوالهم، بكتاب الله رب العالمين وسنن الرسول، ﷺ، والخلفاء الراشدين ونحذرهم سوء المصرع ولؤم الميتة وقبح الأحدوثة واستحقاق العقوبة عاجلاً وآجلاً»[1]. يقول عن الكتاب ذلك وإن كان قد ضمنه أبواباً تتعلق بسياسة العامة، وأخرى منها ما يتعلق بتدبير الأموال، ومنها ما يتعلق بتدبير الأعداء «وأهل الخيانات» فضلاً عن باب يسهب فيه في عرض الأسباب التي «من جهتها يعرض الفساد في الممالك والملك». يقول ذلك عن كتابه وإن كان قد ضمنه كثيراً من «أخبار» الفرس واليونان ورجع فيه ليقتبس أقوالاً تطول أحياناً من «عهد أردشير» وخطب أرسطو الى الإسكندر، لكثير مما عرضنا له بالإشارة سابقاً. فالكتاب كتاب «ديني» من حيث الغاية والقصد لا من حيث المحتوى والمضمون، ولو حكمنا على الكتاب من حيث محتواه فحسب، وجردناه عن الهدف الذي يروم تحقيقه وفصلناه عن القصد الذي يحركه، فقد لا نجد فيه ما يجاوز عمل من ذكرنا من المتقدمين من طلّاب الأدب والباحثين عن تدوين الحكم والمواعظ. إنه كتاب ديني من جهة انتماء صاحبه الى علم من العلوم الدينية، هو الفقه، ومن جهة أنه تدبّر في أحوال الممالك والملوك بلغة الفقه ومصطلحه، وبآلياته في المعالجة والتحليل.

فكيف يقرأ الفقيه تاريخ الأمم والدول والملوك اذن؟

لا يقرأ الفقيه ذلك التاريخ باعتباره فقيهاً «فروعياً»، همّه الرجوع الى القواعد والقوانين المدوّنة والحكم بالنظر الى منطوقها ومضمونها، بل هو يقرأ في التاريخ قراءة «الأصولي». وأخص وجوه عمل الأصولي هو، كما نعلم، الاجتهاد والتعليل: الاجتهاد في الحصول على الأحكام الملائمة، فيما لم يكن فيه

---

(١) الماوردي: نصيحة الملوك. تحقيق محمد جاسم الحديثي. دار الشؤون الثقافية العامة بوزارة الثقافة بالعراق ـ بغداد ١٩٨٦. ص ١٩٧.

نص صريح من كتاب او سنّة ولم ينعقد عليه إجماع، وإيجاد العلة لما استوجبته «المصلحة» من نظر أو عمل. والعلامة المميزة للاجتهاد هي القياس: قياس الأشباه والنظائر، وقياس ما كان مجهولاً على ما كان معلوماً ومألوفاً. ففي عمله مقيس عليه، هو الأصل، ومقيس، هو الفرع، وبين الأصل والفرع ناظم أو جامع هو العلة، ولعملية القياس كلها غاية وهدف هي إصدار الحكم. فالفقيه إذ يقرأ التاريخ، وهو يروم الحصول على العبرة والعظة، فهو إذن يرتكن الى «أصل» يطمئن الى القياس عليه. وأما الفرع فهو كل «تدبير» بشري لا يخرج عما جعله الله في الخلق سنّة وطبعاً، ولذلك، فإن بين الأصل والفرع، جامعاً وبالتالي علّة، والعلة هي الدرس والعظة، فلا يبقى إلا الحكم وأمره هنا بيّنٌ، فهو النصيحة والمشورة التي يجعلها الفقيه تحت نظر السلطان.

ولكن الأصولي لا بد له من مذهب في الكلام ينتمي إليه ولا بد له من مبادىء وقواعد هي التي تتقرّر لفنّه في أصول الدين ولا معنى لرجوعنا، ثانية، الى ما كنا قد بسطنا القول فيه في الصلة بين أصول الدين وأصول الفقه، وما كنا قد نبهنا اليه، في مواضعه، من كيفيات يكون بها جريان الأصول المذهبية (= الكلامية) في أصول الفقه ومباحثه وقضاياه. ذلك ما كان، بالضرورة، حاضراً في فكر الغزالي لمّا تحدث عن الصلة بين المعلم والمرشد (= الفقيه) والسلطان. وإذن، فنحن نصير الى القول بأن الفقيه يقرأ تاريخ الأمم والدول والملوك قراءة أشعري يصدر في قراءته، ومن ثم في نتيجة القراءة، عن مقتضيات المذهب الأشعري ومستلزماته كلها. وقد يلزمنا التنبيه الى أمر هام كان في تاريخ الفكر الإسلامي عن عمل الفقهاء الأشاعرة وهو أن تلك لحظة إنتاج خصيبة من لحظات الثقافة العربية الإسلامية في العصر الوسيط، لحظة كان من نتائجها حصول تغير كيفي في الفقه: مباحثه وتقنيات عمله، إذ لامس البحث السياسي ملامسة غير خفيفة وهذا من جانب أول. ولحظة كان من أثرها، من جانب ثانٍ، حدوث نقلة كيفية في النظر.

للنظر في التاريخ «الوعظي» هذا مبرر ومسوغ أو «علة» (بلغة الفقيه) وذلك ما يفيده لفظ «العادة» في عبارة الأشاعرة. فالعادة، هذا المفهوم المحوري في

الخطاب الأشعري، وقد أجراها الله على نظام ثابت معلوم وجعلها في الخلق «طبيعة» و«سنّة» هي ما يبرر قراءة التاريخ ويجعل الناظر مطمئناً الى إمكان الوقوع فيه على العظة النافعة والدرس المفيد. والعادة هي ما يفسر للمتأمل الناظر ما «جرت عليه أمور العالم»، فهو إذن يدرك أن تلك الأمور لا تكون عبثاً وانما لها ضوابط توجهها وغايات ترشدها. وهي ما يمكنه من الاطمئنان الى معقولية تبين أن ما «استمرت عليه عادات الأمم» فإنه يؤول الى مبدأ نقدر به على الفهم ونتمكن بواسطته من الوقوع على المعنى. وكما أن المتكلم الأشعري قد وجد أن «العادة» قد حلّت إشكالات كلامية معقدة واقتدرت على إنقاذ العقل من الورطة التي يقع فيها عند المعتزلة، من جانب، وعند «الحشوية»، من جانب آخر، فإن الفقيه يجد فيها مفتاحاً لقراءة التاريخ الذي يريد أن يلتمس منه المشورة والنصيحة، لا بل وهو يجد فيها ركيزة يستند اليها ودرعاً واقياً يعصمه من الوقوع في الزلل والخطأ.

لا يقرأ الفقيه الأشعري التاريخ قراءة تستهدف العلم، مجرد العلم، بأخبار الأمم المتقدمة فهو ليس مؤرخاً يروم معرفة الوقائع والأحداث وإنما لنظره هدف جليّ وموجه واضح هو الانتفاع بتلك القراءة في الحاضر. والفقيه، في هذه اللحظة الأولى من القراءة، لا يريد «التاريخ» (= الماضي) حجة على الحاضر أو حجة له من جهة تشريع الأحكام العملية، فتلك مهمة اللحظة الثانية، بل هو يطلب تلك القراءة سبيلاً الى «استخراج الرأي». والرأي المرام هو ما كان نتيجة نظر وتدبر فهو الثمرة التي يجنيها الناظر والتي له، إن شاء، أن يعمل تأسياً واقتداءً بما ساق إليها. والنظر على هذا النحو لا يحصل لصاحبه إلا متى توسل بتلك الطريقة التي يسميها المتكلم الأشعري (ويقبلها في الغالب الأعم) بطريقة «الاستدلال بالشاهد على الغائب» أو «قياس الشاهد على الغائب» ـ فأما المستدل عليه فهو ما كان يعتبر واقعة جديدة أو، كما يقول الفقهاء «نازلة» ـ ومن اليسير أن نتصور أنه، في مجال السياسة والتدبير، ما يجابه الأمير من أمر جديد لا يحتمل التسويف، فهو مطالب بالبتّ فيه فوراً (وأقرب مثل الى التصور، في التاريخ الإسلامي، هو المتعلق بالجند ومطالبتهم الدائمة بالمزيد من الأعطية

والامتيازات). وأما المستدل به فهو، عند قارىء «التاريخ الوعظي»، ما كان يعتبر في الأمم والممالك المتقدمة أمراً جرت عليه العادة واستقرت. والشاهد، في مجال النصيحة والبحث عن العظة والعبرة، هو التاريخ البشري وقد أصبح مجالاً للنظر وميداناً للتأمل والاعتبار. إنه إذن ما قام به الملوك الكبار الذين كان لحكمهم شأن وشأو ولدولتهم قوة وتمكين، فهم القدوة والمثل الحسن. والغائب («النازلة»، أو «المختلف فيه»، أو هما معاً) هو ما يعانيه الأمير من جديد مستمر في شؤون الرياسة وتدبير أمور الخلق والسياسة.

من الأخذ بمبدأ «الاستدلال بالشاهد على الغائب» منهجاً وطريقةً، وبالاستناد الى مبدأ «العادة» هادياً وموجهاً، وبالارتكاز على القياس الأصولي وسيلةً وأداةً يقوم الفقيه ـ الأشعري بقراءة ما يقرؤه من تاريخ، ومن التداخل والتفاعل الحاصلين عن هذه الأدوات المنهجية والمفاهيم يحصل على شبكة أو نسيج (أو، في لغة أصحاب الرياضيات، على «مصفوفة» Matrice) هي بمثابة المنظار الذي يفكّ به مغاليق التاريخ ويحلّ ما استبهم من وقائعه وأحداثه.

فماذا يجد الفقيه في التاريخ؟ وما الدرس الذي يخرج به من قراءته له؟

يجد الفقيه أن الملك لا يحصل صدفة واتفاقاً أو أنه، وإن كان له بعض من ذلك في أول نشأته وبدء كونه، ولو حصل فإنّ له قواعد ثابتة معلومة. وهذه القواعد على وجهين أو أنها تنشطر الى شقين اثنين ومتلازمين: شق أول يتعلق بقيام الملك وتأسيسه، وشق ثانٍ يرجع الى أمور تدبير الملك أو سياسته. يقول أبو الحسن الماوردي: «فأما تأسيس الملك فيكون في تثبيت أوائله ومبادئه وإرساء قواعده ومبانيه وتنقسم ثلاثة أقسام: تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثروة»[1].

فأما تأسيس المال والثروة «فهو أن يكثر المال في قومه فيحدث لهم بعلوّ الهمة طمعاً في الملك. وقلّ «أن يكون هذا الأمر إلا فيمن له بالسلطنة اختلاط

(١) الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك. تحقيق محي هلال السرحان ـ دار النهضة العربية، ١٩٨١، بيروت، ص ١٥٣.

وبأعوان الملك امتزاج، فيبعث مطامع الراغبين فيه على طاعته وتسليم الأمر الى زعامته». وأما تأسيس الملك على القوة فهو «أن يحل نظام الملك إما بالاهمال والعجز وإما بالظلم والجور، فينتدب لطلب الملك أولو القوة ويتوثب عليه ذو القدرة: إما طمعاً في الملك حين يضعف، وإما دفعاً للظلم حين استمر»[1]. ولكلا التأسيسين عيوب ومساوىء، فكلاهما يدعو الى دوال الدولة وزوال الملك، كل بأسلوبه وطريقته، وكل يحمل في ثناياه وأحشائه ما ستكون به السياسة التي سيسار عليها لاحقاً. فلتأسيس «القوة» طبيعته ومنطقه. وقد يصح منا القول إن هذا التأسيس يعادل ما يصفه الفارابي، قبل الماوردي بطبيعة الحال، بأنه «اجتماع التغلب». غير أن الفقيه يتميز، عن الفيلسوف، بشدة تأكيده على حضور الجيش وفعله في هذا التأسيس «وهذا إنما يتم لجيش قد اجتمعت فيهم ثلاث خلال: كثرة العدد، وظهور الشجاعة، وتفويض الأمر الى مقدم عليهم إما لنسب وأبوة، وإما لفضل رأي وشجاعة»[2]. فإن هم عدلوا مع الرعية فإن حقيقة حكم الملك فيهم تكون «ملك تفويض وطاعة». وان جاروا وعسفوا فإنما دولتهم «دولة تغلب يبيدها الظلم ويزيلها البغي». ولتأسيس المال والثروة طبيعته التي لا ينفك منها ومنطقه الذي لا يقدر على الزوال عنه والخروج عن ضوابطه ومقتضياته. ولو رجعنا الى صاحب «المدينة الفاضلة» وقارنّا، ثانية، مع أصناف مدنه واجتماعاته لقلنا إن هذا التأسيس يكون في «مدينة النذالة» والاجتماع الحاصل عنه هو «اجتماع أهل النذالة».

والحق أن الماوردي، في تصنيفه الثلاثي للملك على ما ذكر وأتى به من أمثلة، لا يخرج عما نجده عند ابن قتيبة في «عيون الأخبار»، وعند من يأخذان عنه معاً وهو ابن المقفع في ما عرضنا له من نصوص له. والحق كذلك أن الماوردي لا ينكر مصادره ولا يخفيها بل هو يشير إليها جميعها، في كتابه الآخر (نصيحة الملوك)، وهو لا يظهر احتفاءٍ يزيد عن الحد اللائق في حديثه عن كل

(١) المرجع السابق. ص ١٥٥ ـ ١٥٦.
(٢) ن.م والصفحة.

من تأسيس القوة وتأسيس المال. ولكن الأمر آخر مع تأسيس الدين ولذلك فنظره اليه مغاير فهو لا يكتفي بما يأتي به في «تسهيل النظر» ولكنه يتجاوزه الى «نصيحة الملوك» (على ما سنرى). فلنتابعه في عرضه وشرحه في الكتاب الأول، كما تابعناه في حديثه عن المال والقوة، ولننقل عنه: «فأما تأسيس الدين فهو أثبتها قاعدة، وأدومها مدة وأخلصها طاعة». ثم لنتابع الاستماع إليه فنستفيد أن تأسيس الدين هذا، في اعتقاده طبعاً، هو متين ومتمكن فلا يتسرب إليه الضعف ولا يسري فيه الخور الا متى كان الملك مستهيناً بالدين مهيناً لأهله أو كان «من قد أحدث بدعة في الدين شنعة» أو ربما كان قد خرج عن الدين كلية.

انشغل الفقيه الأشعري بأمر هذا التأسيس في كتاب «نصيحة الملوك»، كما أشرنا، فكتب فيه كلاماً نعتبره من أجمل وأهم ما خطّه يراعه في موضوع النظر السياسي، وهو الباب الثالث من الكتاب المعنون هكذا: «الأسباب التي من جهتها يعرض الاختلال والفساد في الممالك وفي أحوال الملوك». وأول ما يطالعنا في هذا الباب الثالث، بعد ذكره لحديث نبوي يؤيد به قوله «إن أحوال الأمم المتقاربة»، هو إيراده لهذه الملاحظة التي يخرج بها من قراءته للتاريخ البشري «الوعظي» فهي، بالتالي، فرضية يصدر عنها: «وكان مما جرت عليه أمور العالم واستمرت عليه عادات الأمم أنه لم تكن مملكة إلا كان أسّها ديانة من الديانات وأصلها ملّة من الملل: عليها بنيت شرائطها وفروضها وجرت أحكامها وفروضها»[1].

إذا كانت «العادة» قد جرت بأن «تأسيس الدين» هو أمتن التأسيس وأفضله، وقضت أحوال الاجتماع البشري بأن الدين عماد الممالك فإن في الأمر ما يدعو الى التأمل حقاً واستخلاص العبرة فعلاً. وأول ذلك هو حدوث «النوازل» التي تقتضي إعمال العقل الفقهي بغية إيجاد الحلول الناجعة لها والوصول الى الأجوبة الصحيحة الملائمة عن الأسئلة المقلقة والأوضاع المحرجة

(١) الماوردي: نصيحة الملوك (أسبقت الإشارة إليه) ص ١١١.

«ولا بد في الدين من وقوع الحوادث التي يحتاج الى النظر فيها والنوازل التي لا يستغني العلماء عن إخراجها». وثاني شيء هو أنه قد علم في «مستقر العادة» أنه «لا يخلو دين من الأديان ولا ملة من الملل من ملفّقين فيها ومعادين لها». كما علم من «جريان العادة» أيضاً أن هذه الجماعة من المنافقين يكثر ظهورها في عصور الملوك الضعفاء والأمر كذلك لأن هؤلاء الملوك «خالون من علوم الدنيا، معرضون عن أصول الشريعة». وحين يكون الملوك على هذا الشكل تصير دولهم، نتيجة لضعفهم ووهنهم، الى الفساد والاندثار، ولكن الناظر الفاحص في أسباب القوة في الممالك العتيدة يتبين أن مكمن القوة الحقيقي وفعلها السحري يكمنان في مراقبة الدين وأصله. والماوردي يشرع، إذ أرسى هذا القانون وقرر هذه القاعدة، في قراءته للتاريخ؛ تاريخ الأنبياء والخلفاء السابقين، وتاريخ الملوك العظماء في الأرض كلها.

يرى الفقيه الأشعري أن ذلك ما كان عليه الأمر عند الخلفاء الراشدين فانهم «كانوا لا يرون الخلافة إلا لإحياء الدين». وأن ذلك ما كان عليه الشأن عند عمر بن عبد العزيز ثم عند يزيد بن الوليد، وإن كانا «من بني مروان الذين عاثوا في الأرض وغيروا السنن وأظهروا البدع». ثم ان الأمر سار على هذا المنوال عند خلفاء بني العباس: وكلما ذكر الماوردي أحداً منهم، وهو يعددهم جميعاً، فإنه يلحق به نعتاً يفيد الحفاظ على الدين وصفة تعني أنه حريص عليه متمسك به. فأبو العباس السفاح خليفة «ظاهر الزهد كثير الفضل». والمنصور «شديد الاعتقاد في الدين». والرشيد «شديد التعصب للإسلام والديانة». والمأمون خليفة «لو باهت به هذه الأمة سائر الأمم في ملوكها لكان ذلك أهلاً ولوجد لها عليهم به فضلاً علماً وعقلاً (...) وتعصباً للتوحيد». ثم ان سيرة كل من المعتصم والواثق قد كانت كذلك، والحال كان كذلك عند ملوك سامان والأمراء الطاهرية من ولاة خراسان. ولو أننا تركنا ما نعلم من تاريخ الإسلام ومضينا فقرأنا ارسطو طاليس في رسالته الى الإسكندر، أو التمسنا الرأي عند «أردشير في عهده الذي جعله دستوراً للملك» فإننا نصل الى نفس المعنى ونبلغ نفس النتيجة: وهي أن «الدين والملك أخوان توأمان» كما

ان «الدين أسّ الملك»، ولاستنتجنا مع الحكماء جميعاً انه لا بد للملك أن يكون للدين حارساً لأنه، في حراسته له، إنما يحرس ملكه ويذبّ عن دولته[1].

هذا ما كان من أمر قيام الملك وتأسيسه، فما الشأن بعد ذلك في «تدبير الملك وسياسته»؟ ما القول في الشق الثاني من «قواعد الملك» بعدما نظرنا في الشق الأول منه حسب قسمة «تسهيل النظر وتعجيل الظفر»؟ يجيبنا الفقيه، وهو يعرض لنا خلاصة ما يجده في قراءته للتاريخ، بأن «سياسة الملك» بعد تأسيسه واستقراره «تشتمل على أربع قواعد وهي: عمارة البلدان، وحراسة الرعية، وتدبير الجند، وتقدير الأموال»[2]. ثم انه يفصل في كل واحدة من هذه القواعد الأربع ويعدد ما يتفرع عنها من أنواع وأقسام. وهكذا، فعمارة البلدان تستوجب ذكراً لما تكون عليه سياسة المزارع وذكراً لما يلزم أن تساس به عمارة الأمصار. ثم انه يبسط القول في الأمصار وأنواعها ويأتي على ذكر الشروط المعتبر حصولها في كل مصر من الأمصار بحسب ما يكون مصر مزارع أو مصر تجارة. وأما القول في القاعدة الثانية (حراسة الرعية) ففقيهنا يعدد «ما يلزم الملوك في حق الاسترعاء» فيتحدث عن تلك الحقوق حديثاً موجزاً. ولكن الأمر غير ذلك في عرضه للقاعدة الثالثة (تدبير الجند)، فالفقيه يذكر مسائل وقضايا كثيرة ويلامس مشاكل وصعوبات فيطول نفسه، كما يقول بعض البلغاء، في الحديث عن التدبير إذ «أصعب ما يعانيه المدبر للدولة سياسة الجند»[3]. وصنيعه في قاعدة «تقدير الأموال» غير ذلك، وإنما هو إيجاز واختصار.

على أن الفقيه ينوع مسالكه في الحديث عن السياسة والتدبير فهو يجعلها طوراً حديثاً عن أصناف من آداب السياسة (سياسة العامة، سياسة الخاصة، سياسة الجند) ـ وهذا هو ما عليه الحال في «نصيحة الملوك». وطوراً آخر أحاديث في الأصول التي تنبني عليها «السياسة العادلة» ـ وتلك هي الخطة التي

(١) المرجع السابق. ص ١٣١ ـ ١٤٤.
(٢) تسهيل النظر وتعجيل الظفر.. (سبقت الإشارة إليه). ص ١٥٨.
(٣) المرجع السابق. ص ١٧٦.

يسير عليها في «تسهيل النظر» فيجزؤها في فصول ويضمنها أمشاجاً من حكم الروم، وآداب الفرس، وأقوال الحكماء المتقدمين. وحيناً ثالثاً يرتبها في أبواب في أدب الدنيا وما يكون به صلاحها، وذلك مسلكه في «أدب الدنيا والدين».

وإذا كنا قد قلنا عن هذا المؤلف، في مكان آخر*، أنه يمثل نموذج الكتابة الأخلاقية الأشعرية فإنه لا يكون أقل تمثيلية للكتابة السياسية. ولا يخفى أن الأمر في ذلك يرجع الى سببين أو قل إن شئت إنه يرجع الى سبب واحد ولكنه مزدوج. فالتقليد اليوناني عامة، والتصنيف الأرسطي خاصة، لا يفصل بين السياسة والأخلاق وإنما هما وجهان لعملة واحدة، فهما، عند أرسطو، يرجعان الى «الفلسفة العملية» في مقابل المباحث الالهية والطبيعية والمنطقية التي هي «الفلسفة النظرية». والمفكر الأخلاقي الإسلامي عموماً، والأشعري في عداده من حيث اشتراكه في «الشخصية الأساسية»، يتنفس في مناخ الثقافة اليونانية أحياناً كثيرة بحكم ارتياده لحقولها وإكثاره من التنقل فيها. ثم إن معنى الصلة التي تقوم بين «العلم والعمل» من جهة أولى، ومغزى الانتساب الى الأمة والجماعة، من جهة ثانية، لا يجعل الفروق ذات شأن بين السياسة والأخلاق.

وإذن، فكتاب «أدب الدنيا والدين» يحتمل النظرين معاً (النظر الأخلاقي، والنظر السياسي)، والماوردي، المفكر السياسي، إنما هو فقيه يجد في قراءته للتاريخ دروساً فهو يذيعها ويستصفي منه عبراً ونصائح فهو يقدمها. نقرأ له: «إعلم أن ما به تصلح الدنيا، حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة، ستة أشياء في قواعدها وإن تفرغت وهي: **دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح**»[1]. وليس بما استوجب منا حسن فهم مقصد الفقيه أن نتريث معه عند كل قاعدة من القواعد الستة المذكورة، وقد نعرج، أحياناً، على ما ذكره في النصيحة آناً أو في التسهل آناً آخر بل وقد نزاوج بين ما يأتي به، في مسلكين مختلفين، في الكتابين معاً.

فأما القاعدة الأولى (الدين المتبع) فلا نرى أن نتوسع فيها بعدما رأيناه،

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين. تحقيق مصطفى السقا. دار الكتب العلمية، ١٩٧٨، بيروت. ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

أعلاه، من حديث عن «تأسيس الدين»، وقد نضيف فقط أن أبا الحسن ينتقل من مخاطبته لصاحب الملك والتدبير، في الكتابين الآخرين، الى مخاطبة من يُدبّر لهم، وهم الخلق أو الرعية، في هذا الكتاب. وأما أهمية الدين في نظام الاجتماع فهي هي، وأما أنه «أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها وأجدى الأمور نفعاً في انتظامها وسلامتها فواحد: سواء خوطب به الملك أو العامة، فهو، كما يقول الأصولي، من قبيل العام يراد به العام».

وأما القاعدة الثانية (السلطان القاهر) فحديث الفقيه فيها حديث بصير بالنفس البشرية، وخبير بالأمزجة والطبائع، ومتشبع بما حفلت به مدونات معاصريه وخزانتهم من «مختار الحكم ومحاسن الكلم» التي ترجع الى ثقافات متباينة أمكن لها أن تنصهر وتذوب في بوتقة الناظر الأشعري. ثم انه يستحضر في أحاديثه، المسهبة والمعززة بأقوال الحكماء والمدعمة بشواهد الساسة المتقدمة، الحديث النبوي المتداول «ان الله ليزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن» فهو يمضي لذلك في تعداد أسباب الحاجة الى السلطان القاهر في الاجتماع البشري. وفي مقدمة تلك الأسباب الرهبة لأنها تمنع «خلاف ذوي العناد وتحسم سعي أهل الفساد، حذراً من السطوة وإشفاقاً من المؤاخذة. وذلك أقوى الأسباب في تهذيب المملكة»[1]. والرهبة أقوى الأسباب لأن أفعالاً أخرى، تلزم للاجتماع البشري ويكون صلاحه بها، تنشأ عنها. فبرهبة السلطان القاهر تتألف «الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية. لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة على ما آثروه والقهر لما عاندوه، ما لا ينفكون منه الا بمانع قوي ورادع ملي»[2] والكف والقمع من جهة، والاجتماع والائتلاف، من جهة أخرى، شروط لتحقق الوحدة في الدولة وطرق، متى تقاطعت وتداخلت، تؤدي اليها.

وأما القاعدة الثالثة (العدل) فليس نفس الفقيه فيها بأقل طولاً ولا مدى نظره بأقل اتساعاً وشمولاً من أقواله السابقة في السلطان القاهر. العدل أحد

(١) الماوردي: تسهيل النظر. . . ص ١٨١ - ١٨٢.
(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين. . ص ١٣٦ - ١٣٧.

قواعد الدنيا «فلا ثبات لدولة لا يتناصف أهلها»، والتناصف إنصاف من جانب وانتصاف من جانب آخر كما يشرح ذلك في «تسهيل النظر»[(١)] . والعدل هو من الإنسان «عدله في نفسه، فيكون بحملها على المصالح وكفها عن القبائح»، كما أنه عدل منه مع غيره وهو أقسام ثلاثة عند الماوردي: «عدل الإنسان فيمن دونه، كالسلطان في رعيته والرئيس مع صحابته (. . .) والقسم الثاني عدل الإنسان مع من فوقه، كالرعية مع سلطانها (. . .) والقسم الثالث عدل الإنسان مع أكفائه»[(٢)] . ثم إن فقيهنا يتوسع في المسألة ويبسط القول فيها في مسلكين اثنين متمايزين: فمسلك أول، يسير به في تحليل لطبيعة النفس البشرية الى الوقوف على مشارف الفضيلة، في المعنى الأرسطي الدقيق، فهو يعدد الفضائل عدًّا ويحصي أطرافها (من تقصير وإفراط) ويعين أوساطها ويؤكد أن العدل هو مراعاة الوسط العادل في كل شيء لأن الحكيم يرى في الخروج «عن الاعتدال الى ما ليس باعتدال خروجاً عن العدل»، وهذا منحاه في «أدب الدنيا والدين»[(٣)] . ومسلك ثانٍ، يأخذ فيه بتصنيف أنواع السياسات وبإحصاء أنواع المسوسين أو المحكومين: وذاك ما يجعل القول فيه، في «تسهيل النظر وتعجيل الظفر»، قولاً وسيطاً بين ما أوجزه في «أدب الدنيا» إيجازاً، وما بسط القول فيه بسطاً في أدبياته الأخرى مثل «أدب القاضي» و«قوانين الوزارة»، و«نصيحة الملوك»[(٤)] . والماوردي، في «النصيحة»، يفرد أبواباً طويلة يبسط القول فيها في

(١) الماوردي: تسهيل النظر. . . ص ١٨٢ ـ ١٨٩ .
(٢) الماوردي: أدب الدنيا والدين. . ص ١٤١ ـ ١٤٢ .
(٣) الماوردي: المرجع السابق. ص ١٤٣ ـ ١٤٤ .
(٤) الماوردي: تسهيل النظر. . ص ١٩٢ .
ننوّه، بهذه المناسبة، بالتحقيق الجيد الذي أخرجه فيه السيد محي هلال السرحان وبما ينبه اليه، في الهوامش الغزيرة والدقيقة معاً، الى مواطن الأقوال المماثلة من كلام الماوردي في مؤلفاته الأخرى والى «أصولها» في «الأدب السياسي» عند السابقين عليه. كما أنّا لا نُغْفِل الإشارة الى نشرة الدكتور رضوان السيد، والى دراسته التمهيدية الجيدة. فالأستاذ رضوان السيد في مقدمة المهتمين العرب اليوم بنشر نصوص الفكر السياسي العربي الاسلامي، ومنها نصوص الماوردي؛ الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك. (تحقيق ودراسة رضوان السيد). ـ دار العلوم العربية، والمركز الاسلامي للبحوث، ١٩٨٧، بيروت.

معاني العدل الأربعة المذكورة في «أدب الدنيا». فهو يجعل باباً للحديث «في سياسة النفس ورياضتها» يتحدث فيه عن الخلال التي يجب للملك أن يكون حريصاً على اجتماعها في شخصه وعن التربية التي يلزمه الأخذ بها، وعن العلوم التي ينبغي له أن يأخذ بأطراف منها. ويجعل باباً آخر، أكثر استفاضة في القول، في «سياسة الخاصة»: وخاصة الملك هم أهله وولده، ثم عبيده ومماليكه، فوزراؤه وكتّابه، ثم جنده، وأخيراً هم «عماله الذين يستعين بهم في إصلاح مملكته النائية عن بابه وداره». فهم أصناف (أو طبقات، كما يقول) ولكل صنف سياسة معلومة وتدبير له ضوابط وسنن قابلة للتعلم والاكتساب. ودون الدخول في التفصيلات فإننا نقول، إجمالاً، بأن الفقيه ينشغل بأمر الخاصة وتدبيرها انشغالاً (إنصافاً لمظلومهم، وانتصافاً من ظالمهم) ـ ولكن الفقيه لا يقدر على إخفاء قلق وحذر جليين فيما كان من أمر تلك السياسة متعلقاً بالجند وراجعاً إليهم: «فلأنه بهم ملك حتى قهر واستولى حتى قدر، فإن صلحوا كانت قوتهم له وإن فسدوا صارت قوتهم عليه» كما يوضح ذلك في موطن آخر من كتابيه[1]. ثم إنه يفرد باباً للقول «في سياسة العامة» وما يلزم من التخطيط لمراعاة العدل: فالملك مطالب بصيانتها من عبث الخاصة وحفظها في أموالها وأنفسها ومصالحها كلها من كل الأعداء والمتربصين.

وأما القواعد الثلاث الأخرى (الأمن، الخصب، الأمل الفسيح) فهي توابع للقواعد الثلاث الأولى ولواحق عليها، أو هي نتائج لها فهي مشروطة بها. فالأمن من نتائج العدل فهو «أهنأ عيش» متى كان العدل له «أقوى جيش»، كما يردد على لسان الحكماء. والخصب «تتسع النفوس به في الأحوال (. . .) فيقلّ في الناس وينتفي عنهم تباغض العدم»، فلا أدعى الى الفرقة والاختلاف على الأمير من الفاقة و «العدم»، ولا أدعى الى الالتفاف حوله من الخصب «لأن الخصب يئول إلى الغنى، والغنى يورث الأمانة والسخاء» فهو يخلق المصلحة التي تدعو مراعاتها الى السكون والهدوء. وعن طريق هذا الاستنتاج يكون

(١) الماوردي؛ تسهيل النظر.. تحقيق محيي هلال السرحان ـ وهي النشرة التي نحيل اليها ـ ص ١٧٠.

الأمل الفسيح شرطاً أخيراً وجامعاً للقواعد الستة كلها[1] .

وهكذا ينتهي الفقيه ـ الأشعري، في قراءته للتاريخ «الوعظي»، الى تشييد بناء هرمي على نحو ما رأينا في هذه السلسلة المتصلة من الأسباب والنتائج: قاعدته المتينة هي الدين المتبع (أو هو التأسيس القائم على أساس الدين)، وقمته هي «الأمل الفسيح» الذي يحصل به الاطمئنان فينصرف الناس الى البناء والتشييد لأنهم يتوافرون على ما يكفي ويلزم من الإيجاب، والإرادة، والتصميم (والماوردي صاحب هذه الحدود الثلاثة): وبين أساس البناء القوي (الدين المتبع) وقمته (الأمل الفسيح) تتعاضد الشروط الأخرى التي يسلم بعضها الى البعض الآخر في شكل تنازلي، ويقوم بعضها بالبعض الآخر في صورة استلزام منطقي. وفي تصور هذا البناء وفي بنيانه تتمازج مكونات البناء المختلفة والمتغايرة من الدين واللغة وحموليتها (وبالتالي من النقل) ومن عناصر الثقافات الأخرى، الغريبة والبعيدة، من «علوم الأوائل» وحكم الفرس وآداب الهند وأقوال الحكماء من كل جنس ولون ثم انها تؤسس قواعد للقراءة، قراءة التاريخ البشري بحسبانه تاريخاً للعظة والعبرة أو تاريخاً «وعظياً»، وتسنّ لها أوقاتاً وأعرافاً هي التي يصير بها الفقيه الى «نصيحة الملوك». يصير إليها وقد التزم بأصول الأشعرية وقواعد فروعها، وبالتالي، فهو ينتهي إليها وقد تشبّع بالمذهب وتشرّبه فهو وجه آخر له.

وعند هذه الغاية ينتهي نظر الفقيه وينقطع تصرفه: فقد قاسي واستدل، وسبر وقسم ثم اعتبر وتدبر ولم يبق بعد ذلك كله الا المباشرة والعمل والتدبير. ولكن العمل والتدبير يرجعان الى مدبر الاجتماع وشؤون المجتمعين وهو الأمير، صاحب السلطة الحق ومالك السلطان على الحقيقة. وبين «التدابير»، من جهة أولى، و«التدبير»، من جهة ثانية، فرق كيفي جلي: قد نقول إنه الفرق عينه الموجود بين الفقيه والفيلسوف في قراءة كل منهما للتاريخ وتأويله له، اذ الأول يرى لقراءته نهاية واحدة فهو يدع العمل لصاحب العمل في حين ان الثاني لا

---

(١) الماوردي: أدب الدنيا والدين. . . ص ١٤٤ ـ ١٤٧.

يرى فارقاً بين قراءته للتاريخ وممارسته للسلطة السياسية مباشرة. وقد نقول إنه الفرق نفسه بين السلطان والنصيحة والإرشاد، يعني بين الفعل والممارسة المباشرة في السياسة وبين التأمل والنظر، بين الملتزم، في استقلال وحرية تامتين، بمبادىء «النظر الصحيح» وبين الخاضع في النظر والتقدير لأحكام «الوقت» ومستلزماته. فبين النصيحة أو الإشارة من جهة والقرار والتقدير والتدبير، من جهة أخرى، متاهات وأدغال موحشة فلا يجتازها الا السلطان وحده «لأن تدبير الأمة اليه موكول وعلى اجتهاده محمول»[1] .

ينتهي نظر الفقيه وتصرفه حيث يبلغ في النصيحة مداها الأقصى فلا يبقى وراءها الا التقدير والتدبير، وكلاهما لا يكونان له بحكم الشرع والسياسة معاً، ولكن الفقيه لا يفارق السلطان ويغادره، وقد التزم بمبدأ وجوب النصح والإرشاد له، إلا ليرجع إليه ثانية بطلب من السلطان وإلحاح منه. وكما كان في حاجة إليه، ليقرأ له وينصح له، فهو لا غنى له عنه ليسطر له الأحكام ويكتب التشريعات والقوانين ـ ومرة ثانية يطالب الفقيه بالنظر في «حكم الوقت» وتعيين وجوه المصلحة الحق في أحكام الواقع وضروراته.

لا ينضو الفقيه عنه ثوب الناصح والمرشد الا ليعود الى جبة المجتهد المفتي وعمامة القاضي المشرع. فلا تزال بين الفقيه والسلطان صلات وروابط ولا ينفك الفقيه من الاشتراك في آليات التدبير، وإن كان يجهلها، ولا يملك الخروج من دائرة التشريع ولعبة التدبير فقد توثقت الروابط وأحكمت الصلات بين الفقه والسياسة: بين التدبير والتشريع.

---

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية (سبق ذكره)؛ ص ٢٤.